

# Une ethnographie baroque ?

Claude Reichler

Université de Lausanne

À partir de 1632 de manière régulière et pendant 40 ans, les missionnaires jésuites actifs sur le territoire qui va du golfe du Saint-Laurent aux Grands Lacs ont rédigé chaque année une sorte de « rapport de terrain », publié à Paris sous le nom de *Relation de ce qui s'est passé dans la Nouvelle-France...*<sup>1</sup>. Ce corpus rassemble une documentation importante sur la vie coloniale, sur la missiologie jésuite et sur les cultures autochtones de ces régions, que les historiens de la Nouvelle-France ont su exploiter. Je voudrais ici me limiter à quelques analyses de l'un des premiers auteurs des *Relations*, qui compte parmi les plus remarquables, à savoir Jean de Brébeuf, à qui l'on doit les relations des années 1635 et 1636<sup>2</sup>. Dans la perspective qui est la mienne, les conclusions qu'on peut tirer de la lecture de Brébeuf présentent un intérêt pour de nombreux textes jésuites de la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

1. Les éditions originales ont paru chez le grand éditeur catholique Sébastien Cramoisy. Une édition intégrale bilingue a été donnée par Reuben G. Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, 1896-1901, 73 vol. Une autre édition avec introduction et notes a été réalisée de manière partielle : Lucien Campeau, s.j., *Monumenta Novae Franciae*, Rome et Québec, *Monumenta His. Soc. Jesu*, 1967-. Les éditions originales peuvent être consultées en ligne dans la Collection électronique de Bibliothèque et Archives Canada. Le site comporte les indications bibliographiques indispensables pour une première orientation ; je me permets d'y renvoyer sans en reprendre ici les indications, par souci de simplification.
2. Je me référerai à la réédition récente de l'ouvrage : Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1999.
3. La présente étude prolonge certains éléments d'une série de conférences données à Paris à l'École pratique des hautes études, à l'invitation de Giordana Charuty, durant l'année académique 2002-2003. Voir *Annuaire EPHE*, Section des sciences religieuses, t. 111 (2002-2003), p. 325-328. Je me permets de renvoyer aussi à un article centré sur le même corpus, dans une perspective théorique semblable : « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une *Relation jésuite de la Nouvelle-France* au XVII<sup>e</sup> siècle », *L'Homme*, n° 164, nov.-déc. 2002, p. 37-55.

J'ai considéré ces textes comme un espace de rencontre entre trois instances : les hommes qui les ont produits, ceux dont il est question, ceux qui les ont lus ou qui les lisent. Je me suis situé dans le contexte d'une problématique des « zones de contact » pour rechercher ce que l'historien américain Richard White appelle des « matrices d'interculturalité<sup>4</sup> ». En analysant les textes, j'ai cherché à comprendre la démarche de connaissance inscrite en eux, plutôt qu'à déconstruire ou à dénoncer les projections des modèles venus de la culture propre sur les cultures indigènes – travail indispensable, mais qui a déjà été amplement accompli, et parfois d'une manière plus idéologique que scientifique. Certes la compréhension qu'ont eue les jésuites est lacunaire, déformante, incapable de rendre justice à l'univers symbolique des Amérindiens. Pourtant, reposant sur des expériences partagées entre les missionnaires et les Amérindiens, elle requiert une lecture attentive à l'interculturalité, soucieuse de mettre en lumière les éléments descriptifs présents dans les récits, tout ce que l'on peut appeler une « pré-ethnographie ». Enquêtant sur la micro-dimension des interactions décrites dans les textes, analysant les modalités des contacts, des discours et des échanges, je cherche à associer trois approches complémentaires : l'histoire et l'histoire culturelle (les contextes de l'Europe baroque et de la colonisation), l'ethno-histoire (ethnologie des Algonquins, des Hurons et des Iroquois) et l'analyse littéraire et textuelle (organisation des textes, rhétorique, énonciation). Sans ignorer les contenus des descriptions, je m'intéresserai ici plus particulièrement aux modes d'énonciation.

## LA PAROLE COMME INTERACTION

On sait que les jésuites ont toujours accordé une grande attention à la parole, notamment en rédigeant des dictionnaires et des grammaires des langues des peuples qu'ils voulaient évangéliser<sup>5</sup>. Dans certaines *Relations de la Nouvelle-France* – et en particulier chez Brébeuf –, la parole indigène est très présente, certes comme langue à connaître, mais aussi comme pratique et comme médiation sociale. On y découvre non seulement ce qui est dit, mais aussi ce qui est fait avec les mots : du langage en action, une parole-processus. Les Hurons apparaissent porteurs d'une riche culture de la parole, sur laquelle repose une part de leur vie sociale. Les modalités de la délibération dans les conseils, les formes de la politesse et de la conversation, les pratiques verbales familiales sont observées ; de multiples traits langagiers de la sociabilité huronne sont notés. Les interactions verbales entre missionnaires et villageois sont décrites : information, enseignement, controverses, négociations... Presque toujours introduites par les « ils

4. Richard White, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. J'élabore sur le plan conceptuel la situation historique de *middle ground* décrite par R. White, lui faisant jouer un rôle de premier plan dans mes analyses.

5. Voir par exemple Claude Blankaert et autres, *Naissance de l'ethnologie? : anthropologie et missions en Amérique, XVI-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1985.

disent que», «ils pensent que», les «croyances» des Hurons sont transmises comme des discours rapportés: récits de voyage dans l'au-delà, contes, rêves, mythes d'origine.

L'analyse des textes jésuites doit être particulièrement attentive aux deux niveaux auxquels renvoient les interactions verbales: le niveau des histoires racontées (niveau 1: les échanges oraux avec les Hurons) et le niveau de la narration (niveau 2: le «dialogue» du descripteur avec ses lecteurs). Ce dernier niveau est aisément repérable dans les *Relations*, au point qu'on peut y déceler la plupart des interventions ajoutées par les éditeurs de la Compagnie, avant le travail des protes chez Cramoisy. Il contient en particulier les instructions de lecture, sous la forme d'une axiologie qui distribue le contenu des paroles rapportées dans des catégories préformées. Quant au niveau 1, c'est proprement celui du terrain, des échanges, de la compréhension immédiate (qui comporte évidemment elle-même des interprétations). Prenons pour exemple le premier chapitre de la seconde partie de la *Relation* de 1636, intitulé «Ce que pensent les Hurons de leur origine<sup>6</sup>». Le chapitre est introduit par des considérations appartenant au niveau 2 et prétendant indiquer la compréhension acceptable des «fables» huronnes. On y reconnaît la théologie jésuite de la religion primitive, qui voit dans les cosmogonies indigènes autant de déformations de la révélation chrétienne, et qui fonde à la fois la catéchèse et la légitimité des missions sur la possibilité de faire apparaître le texte perdu de la *Genèse* au fondement des «superstitions» exposées<sup>7</sup>. L'exposé lui-même de ce que les ethnologues tiennent pour un «mythe d'origine<sup>8</sup>», qui appartient au niveau 1, rapporte les paroles indigènes qui constituent des *versions* du mythe, recueillies souvent au cours des controverses que les pères jésuites entretenaient volontiers avec les gens des villages. Ces versions peuvent être en désaccord l'une avec l'autre, comme le laissent entendre les fréquentes modalisations introductives: «les uns disent qu'un jour...»; «les autres attribuent cette chute...»; «il y en a qui ne montent pas si haut... ils disent qu'au commencement du monde...»; «encore croient-ils, au moins plusieurs, que leur terre et la nôtre...»; «au dire de quelques-uns, qui sont dans une opinion toute contraire...». Avant le chapitre de la *Relation* de 1636 que je viens de citer, et qui apporte une des premières expressions de la cosmogonie iroquoïenne, Brébeuf avait indiqué, dans sa *Relation* de l'année 1635, que la divulgation des récits fondateurs était l'apanage des anciens du village: «Il y en a néanmoins d'opiniâtres et attachés à leurs superstitions et mauvaises coutumes:

6. Brébeuf, *Écrits en Huronie*, édition de Thérien, p. 107-114. Un commentaire devenu classique de cette question est apporté par Bruce G. Trigger dans son livre: *Les Enfants d'Aataensic: l'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 (édition originale anglaise 1976).

7. «Pour n'avoir pas voulu reconnaître Dieu en leurs mœurs et actions, ils en ont perdu la pensée et sont devenus pires que bêtes pour son regard et pour l'estime qu'ils en ont» (Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 107). Les exemples abondent dans le texte de Brébeuf.

8. Je me réfère aux discussions sur le concept de mythe menées par Claude Calame avec les historiens et les ethnologues, notamment dans les pages introductives de deux ouvrages: *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lausanne, Payot, 1996; *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 2000.

ce sont les vieillards, car, hormis ceux-là qui ne sont pas en grand nombre, tout le reste ne sait rien en leur croyance<sup>9</sup>.» Mis à part ces quelques vieillards qui possèdent la connaissance de l'«origine», les Hurons semblent livrés à la spéculation à partir de bribes entendues à diverses occasions.

La parole du mythe, et les contenus qu'elle transmet, est soumise à une connaissance non seulement réservée, mais aussi instable, labile, susceptible d'être adaptée aux circonstances de son énonciation. Il est certain que Brébeuf et les descripteurs jésuites ont un intérêt apologétique à présenter les «croyances» amérindiennes comme incertaines, même mesurées à leur contexte de profération; mais il n'est pas moins évident que l'insistance des auteurs des *Relations* sur ce genre de notations relève d'une observation fondamentale, qui porte sur l'existence concrète des récits traditionnels dans une culture orale. Cependant, une fois mis par écrit, ces récits réclament une formulation canonique, acquièrent une fixité et apparaissent comme des représentations collectives, voire comme un «système de représentations». Cette transformation marque le déplacement de la parole amérindienne du niveau des interactions orales locales à celui du dialogue entre le texte et ses lecteurs, où elle cesse d'être volatile pour acquérir la stabilité propre à l'écrit. C'est à ce niveau qu'interviennent les références suggérées par la théologie de la religion primitive, c'est-à-dire la mise en forme de l'oralité «sauvage» par l'Écriture, instrument et réceptacle du message chrétien. Ces références supposent une sorte de *texte primitif* commun à toute l'humanité; elles incluent en fait les figures des textes antiques tout comme celles de la Bible: Brébeuf mentionne Adam ou Abel («Jugez si cela ne ressent point quelque chose du massacre d'Abel<sup>10</sup>»), mais aussi Cérès («Ils [...] le regardent comme faisait jadis l'antiquité profane une Cérès<sup>11</sup>»).

Un siècle plus tard, Lafitau, dans ses *Mœurs des sauvages américains...* (1724), tirera le plus grand parti de l'hypothèse d'un texte primitif et en fera non seulement une méthode d'interprétation des récits par la comparaison, mais une théorie constitutive de son anthropologie religieuse<sup>12</sup>. Les interactions de niveau 1 sont à peu près absentes de son discours (sauf lorsqu'il cite en témoignage les *Relations*, dont à plusieurs reprises celles de Brébeuf), au profit d'une énonciation unifiée porteuse de contenus standardisés accessibles à la comparaison systématique. L'énonciation de niveau 1 est ainsi supprimée au profit de la généralité des «sauvages américains» présentés comme un locuteur global. Si ce processus de généralisation n'est pas encore accompli dans les *Dialogues* et les *Mémoires* (1702) de Lahontan – on en perçoit le germe dans la figure au statut flottant de son «philosophe nud», mais aussi le rejet dans son souci de particularisation des «mœurs» qu'il décrit –, il est complètement développé dans le *Journal* (1744) de

9. Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 43.

10. *Ibid.*, p. 109.

11. *Ibid.*, p. 113.

12. Voir Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery et Paris, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.

Charlevoix comme dans le texte de Lafitau<sup>13</sup>. Avec l'attention aux interactions concrètes propres au *middle ground* du XVII<sup>e</sup> siècle, ont disparu de ces ouvrages certains éléments essentiels de la culture huronne. On a indiqué ici trois d'entre eux : la labilité et la ductilité des représentations dans la parole vive des interactions orales, la répartition des informations à l'intérieur du groupe et la délégation de parole accordée aux anciens, et enfin la continuité des mondes (*ici* et *au-delà*), autrement dit l'immanence répercutée par la circulation sociale ouverte des récits<sup>14</sup>. Ces éléments de la culture huronne transmis par les narrateurs « baroques » des premières *Relations* ne sont plus compris, ni même mentionnés, par les constructeurs de systèmes encyclopédiques au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Essayons de rendre plus explicite l'appartenance des descripteurs jésuites au baroque, au sens historique du terme. L'ensemble des *Relations* du XVII<sup>e</sup> siècle constitue une succession de récits groupés selon des critères chronologiques, géographiques et thématiques<sup>15</sup>. De plus, chacun des ouvrages contient de nombreux récits rapportant des histoires de baptêmes, de prédications ou de conversions, mais aussi quantité d'anecdotes concernant la vie au village, la chasse, la guerre, la maladie, les comportements des Indiens dans les diverses circonstances de la vie sociale. Comme Paul Lejeune, auteur de la célèbre *Relation* de l'année 1634 qui narre son hivernage avec une troupe de Montagnais<sup>16</sup>, Jean de Brébeuf est un maître de la narration anecdotique. Il raconte à ses lecteurs les leçons de catéchisme données par les pères en « suivant » deux petites filles dévotes et zélées dans leur apprentissage des prescriptions chrétiennes ; il fait voir les comportements des sorciers en exposant dans le détail leurs tentatives de provoquer la pluie pour sauver les récoltes ; il illustre l'importance des songes et le « traitement social » de la folie en racontant longuement l'histoire du dénommé *Ihongouaha* et des innombrables et loufoques festins, danses et cérémonies qu'on lui fait faire de village en village pour le guérir... L'histoire de l'horloge est célèbre, de même que son récit du décharnement des cadavres lors de la fête des Morts.

13. Pour Lahontan, voir l'édition critique des *Œuvres complètes* en 2 vol. procurée par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990. Pour Charlevoix : François-Xavier Charlevoix, *Journal d'un voyage... dans l'Amérique septentrionale* [1744], édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, 2 vol.

14. Voici ce que Brébeuf rapporte à propos de Iouskeha, qu'il présente comme une des deux divinités principales des Hurons et qu'il identifie au soleil, en un moment où les habitants du village craignent une mauvaise récolte : « On a vu, dit-on, Iouskeha tout défait et maigre comme un squelette, avec un épi en sa main mal fourni ; d'autres ajoutent qu'il portait une jambe d'homme et la déchirait à belles dents. [...] Mais le plaisir est qu'il ne se trouve [personne] dans le pays qui dise : "je l'ai vu" ou "j'ai parlé à l'homme qui l'a vu" ; et cependant tout le monde croit ceci comme une chose indubitable... » (Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 113-114). La parole se nourrit de son propre processus, d'une énonciation à l'autre.

15. Le terme de « relation » est d'un emploi courant dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle pour désigner ce que nous nommons rapport, compte rendu, voire reportage ; il est utilisé notamment pour les récits de nature historique.

16. Elle aussi rééditée récemment : Paul Lejeune, *Un Français au pays des « bestes sauvages » (1634)*, édition préparée par Alain Beaulieu, Marseille et Montréal, Agone et Comeau et Nadeau, 1999.

Accumulant les détails, Brébeuf s'attache aux faits concrets et aux singularités. Les aspects les plus immédiats de la vie quotidienne apportent à ses anecdotes le suc des choses vécues et donnent à ses lecteurs le sentiment de la présence palpable d'un monde humain inconnu, tantôt drôle et tantôt inquiétant. C'est de la culture de la *curiosité* que relève son texte, culture à la fois savante et émerveillée, alliant le goût de l'hétéroclite et de la prolifération, de la singularité et de la collection. Les jésuites en étaient des vecteurs reconnus, qui savaient utiliser la curiosité pour la plus grande gloire de Dieu<sup>17</sup>. La *Relation* de 1636, comme le seront certaines autres, constitue une sorte de *cabinet de curiosité* dont la visite serait proposée aux lecteurs sous la forme des brefs récits accumulés, mais parfois aussi développés comme des monstruosité fascinantes...

D'autre part, la multiplication des anecdotes atteste des observations effectuées en vue d'apporter des connaissances aux lecteurs, tandis que leur juxtaposition remplace une dimension analytique que l'approche «baroque» des descripteurs n'intègre pas. En même temps qu'il renforce la valeur de témoignage, l'effet affectif libéré par certaines anecdotes donne toute sa force à la fonction rhétorique du *movere et delectare*. Les anecdotes jouent donc aussi leur rôle pour assurer le passage du niveau 1 de l'histoire racontée au niveau 2 des interactions avec les lecteurs. À ce second niveau, l'anecdote se transforme en *exemplum* par son insertion dans un mouvement argumentatif destiné à illustrer une loi morale; l'*exemplum* y remplace les prémisses d'un syllogisme et prend valeur de preuve. Il déploie aussi toutes les qualités du récit: la capacité de susciter l'attention par l'intrigue, le plaisir ou l'effroi causés par les sentiments et les événements narrés, le caractère représentatif du cadre et des personnages. De plus, les récits «exemplaires» étaient réputés déployer un pouvoir d'incitation, entraînant à l'action par imitation. On comprend que l'usage des *exempla* ait été conseillé aux prédicateurs aux fins de persuader les fidèles. Abusant de tels effets rhétoriques, les auteurs des *Relations* tirent constamment de leurs récits des évaluations morales à l'usage de leurs lecteurs, développant des conclusions dévotées à partir des anecdotes racontées.

## LES HURONS ET LA «RAISON DES EFFETS»

Une des questions les plus intéressantes que proposent à l'analyse les interactions verbales rapportées par Brébeuf est celle de l'inférence. Si elle intervient souvent dans les anecdotes et participe au bon fonctionnement de l'*exemplum*, elle dépasse de beaucoup ce plan et dessine un champ très vaste où peuvent être approchées certaines des matrices d'interculturalité que je cherche à décrire.

17. Contemporain des *Relations*, le père Athanasius Kircher accumule dans les salles du Collège jésuite de Rome, entre les années 30 et 50 du siècle, une collection fabuleuse de *naturalia* et de *mirabilia*, qu'on venait visiter de partout.

Brébeuf se montre très attentif à ce que son presque contemporain Blaise Pascal appelle «la raison des effets». S'agissant de lui-même et de ses compagnons, il expose toujours avec soin les motifs des décisions prises et des actions accomplies. Pour les Hurons, il leur reconnaît non seulement l'aptitude aux raisonnements dits «naturels» (le sens commun, l'inférence), mais aussi la capacité de tenir des argumentations complexes en vue d'une logique des actions (formulation d'hypothèses, induction et déduction). Mais il les montre aussi incapables de toute pensée philosophique abstraite comme de tout raisonnement scientifique.

Sur ce dernier point, la scène du moulin et de l'horloge, racontée dans la *Relation* de 1635<sup>18</sup>, vise à faire voir combien les Hurons sont éloignés de concevoir une causalité mécanique en corrélant le phénomène B au phénomène A par l'observation de la source *contiguë* à l'objet mis en mouvement<sup>19</sup>. Mais Brébeuf fait aussi comprendre les présuppositions des Hurons : si l'horloge émet des sons (le carillon) et bouge (les aiguilles), c'est qu'elle est un être vivant et possède une volonté, pensent ceux-ci. Mais il traite ces présuppositions comme émanant d'esprits enfantins ou frustes, sans pouvoir les considérer comme les paramètres d'une pensée répondant à une construction du monde particulière, que les historiens des religions ont nommée «animiste». S'il n'en fait pas la théorie, Brébeuf n'en repère pas moins les traits principaux, comme on le voit au chapitre III de la *Relation* de 1636, beaucoup plus systématique que la précédente. Il y explique que les Indiens restent «en la surface» des phénomènes (nous dirions dans l'immanence), se contentant de juger d'eux d'après le bien-être ou la douleur qu'ils ressentent à leur contact. «Ils s'adressent à la terre, explique-t-il, aux rivières, aux lacs, aux rochers dangereux, mais surtout au ciel et croient que tout cela est animé et qu'il y réside quelque puissant démon<sup>20</sup>.» C'est ainsi que les villageois expliquent les mouvements de l'horloge par un esprit qui y résiderait et que posséderaient les Français, qu'ils qualifient de *ondaki*, «c'est-à-dire des démons<sup>21</sup>», comme ils le font de tout détenteur d'un pouvoir spécial, nommé *Okî*<sup>22</sup>.

Aux yeux de Brébeuf, les Hurons, qui ignorent le principe physique de la mise en mouvement d'un corps par l'action d'un autre, donc qui ne peuvent pas extrapoler ce principe vers des considérations métaphysiques portant sur le Créateur du monde, manquent deux dimensions de la causalité : la mécanique et la transcendante. Dans les termes de la théologie scolastique, on dirait que les Hurons ne connaissent ni cause matérielle ni cause efficiente<sup>23</sup>. «Or ça mes

18. Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 26-27.

19. Rappelons la définition donnée par Galilée : «La cause est ce qui est tel, que lorsqu'elle est posée, l'effet s'ensuit ; lorsqu'elle manque, l'effet est ôté.» Voir aussi mon commentaire dans «De la représentation à l'interaction...», note 3 ci-dessus.

20. Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 122.

21. *Ibid.*, p. 26.

22. *Ibid.*, p. 70 et 123.

23. Je me réfère à la théorie des quatre causes (matérielle, formelle, efficiente et finale), venue de saint Thomas, que la théologie catholique admet pleinement au XVII<sup>e</sup> siècle.

frères», argumente le jésuite à l'usage des villageois ébahis devant l'horloge, «vous avez vu cela et vous l'avez admiré, et vous pensez avoir raison, voyant quelque chose d'extraordinaire, de dire *ondaki*... Et qu'y a-t-il d'admirable comme la beauté du ciel et du soleil? [...] Et cependant vous ne dites point: il faut que celui qui a fait tant de beautés [...] soit quelque excellent oki et quelque intelligence suréminente, etc.<sup>24</sup>» On aurait tort d'accuser ici les jésuites de simple incompréhension; ils se montrent au contraire remarquables dans ce transfert des paramètres d'une construction du monde dans une autre construction, dont les cadres sont pourtant tout différents. Leur intérêt pour les logiques de la causalité les incite à ce travail de «traduction culturelle», qui produit autant d'incompréhension que de compréhension. Aller de l'*effet* à la *raison* est une démarche où se vérifie constamment la différence culturelle, puisque chaque culture induit des inférences correspondant à ses propres règles et à sa propre symbolique. Mais le cadre de vie concret partagé par les jésuites et les Hurons les oblige à construire des lieux (y compris mentaux) qui leur soient communs, de manière à agir dans le même monde.

Si les Hurons sont pris en défaut lorsqu'il s'agit d'établir des causalités mécaniques ou de concevoir des abstractions, ils excellent en revanche dans les logiques de l'action. Analysons quelques anecdotes qui viennent illustrer ce point. Peu après que les pères et leurs *donnés* se sont retrouvés dans le village où ils avaient convenu de se rendre au moment de quitter Québec par des voies séparées, ils ont à décider du lieu où ils établiront leur séjour permanent. C'est l'occasion de délibérations dont on comprend qu'elles se tiennent entre les missionnaires, mais aussi avec les habitants, et dont Brébeuf doit faire admettre les conclusions au premier destinataire de la *Relation*, à savoir le père Paul Lejeune, supérieur de la mission de Québec, dont l'instance est perceptible dans le texte: «Étant enfin tous ralliés, nous prîmes résolution de nous habituer ici à *Ihonatiria* et y bâtir notre cabane pour les raisons suivantes<sup>25</sup>...» C'est alors une panoplie de motifs qui sont allégués de manière argumentée avec force détails. La possibilité d'effectuer des conversions dans des conditions favorables est la première des raisons mentionnées. Le relateur s'attarde ensuite longuement à exposer les motifs que les habitants du village invoquent pour que les missionnaires s'installent chez eux. Les modalisations abondent («disant que...», «ajoutant d'autres motifs et raisons...», «ceux du village eussent cru que», «ces bonnes gens ont prétendu...»), dans des raisonnements complexes où les raisons d'agir des uns se plient aux intérêts des autres, à ce qu'ils pensent être les intérêts des autres, voire à ce qu'ils pensent que les autres pensent de leurs propres intérêts<sup>26</sup>. Les interactions de niveau 1 font ressortir l'importance accordée à la

24. Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 26. Le «etc.» est là pour le lecteur censé trop bien connaître l'argument du «grand horloger» pour qu'on le développe encore devant lui.

25. *Ibid.*, p. 21.

26. Les considérations sur la traite des fourrures ne sont jamais loin, tant les objectifs spirituels sont imbriqués dans les conditions matérielles et économiques du séjour: «De plus, si nous fussions allés ailleurs, ceux de ce village eussent cru être encore en la disgrâce des Français et eussent



*délibération* dans la culture huronne, avec la pesée des arguments avancés par les chefs (de paix et de guerre), voire par les femmes s'agissant de l'approvisionnement, et l'on peut imaginer la succession des discussions et des conseils tenus autour de ce choix d'une résidence. On mesure d'autre part, au niveau 2, le rôle fondamental que la situation de communication qui préside aux *Relations*, distante et décalée dans le temps, fait jouer à la supputation des causes des actions, qu'il s'agit d'exposer aux lecteurs en toute clarté. Toutes les modalités de la relation cause – effet apparaissent : supposition, induction, déduction, syllogisme, conclusion... Les interactions verbales sont constantes, mettant en œuvre des pré-suppositions et des tentatives d'accéder aux présuppositions de l'autre. Les hypothèses avancées sur les représentations de l'autre, et sur les représentations que l'autre se fait de soi, mettent en place une situation d'interculturalité où les valeurs et les croyances s'entrelacent pour parvenir à ce que les partenaires *jouent ensemble*, bien qu'il ne soit pas possible d'établir des règles basées sur la (re) connaissance des cultures propres. Telle est la situation typique du *middle ground*.

Si le fait d'opter pour tel ou tel village pour établir sa résidence relève de décisions dont la rationalité est à peu près apparente, en va-t-il de même lorsqu'il s'agit de choisir entre le ciel ou l'enfer pour sa demeure éternelle ? Le jésuite, qui sait les Hurons fort aptes à discerner leurs intérêts propres, a soin de leur peindre l'enfer bien brûlant, et le ciel comme un séjour fort doux. Nul d'entre ses auditeurs fascinés par le récit qu'il leur fait ne choisit les feux de l'enfer – c'est une évidence. Comme le dit Descartes (que les auteurs des *Relations* citent à l'occasion), le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : « Nos Hurons, comme vous voyez, conclut Brébeuf, ne sont pas si massifs, et ils semblent avoir le sens commun assez bon [...] »<sup>27</sup>. » Cependant certains vieillards résistent en alléguant l'existence d'un paradis huron, où ils préfèrent aller. S'ensuit une discussion où la raison pratique du bien-être est reléguée à l'arrière-plan par la différence culturelle : « Ils ont un autre dieu, un autre paradis, en un mot d'autres coutumes »<sup>28</sup>. » Le jésuite ne s'arrête pas à cette objection, lui substituant une démonstration qu'il estime universelle, celle de l'action du Dieu unique créateur du ciel, de la terre et des hommes, c'est-à-dire la logique de la cause efficiente. Mais, puisque la conscience huronne ne connaît pas la transcendance, un vieillard demande alors où était Dieu avant la création du monde. Brébeuf lui donne une réponse qui fait entrer la question de la causalité dans la métaphysique : Dieu est un pur esprit qui, étant à la fois partout et nulle part, ne relève pas de la catégorie du lieu. Voilà précisément un argument qu'un « animiste » ne peut pas comprendre. Pour les Hurons, les lieux visibles et invisibles, intérieurs et extérieurs, s'interpénètrent, et il n'existe pas d'être qui n'ait son lieu. La place qu'ils accordent aux rêves est à cet égard révélatrice, et Brébeuf ne manque pas

---

peut-être abandonné le commerce avec eux, vu même que cet hiver dernier, le Borgne de l'Île a fait ici courir le bruit que Monsieur de Champlain n'en voulait pas demeurer là pour la mort de Brûlé... » (*ibid.*, p. 22).

27. *Ibid.*, p. 43.

28. *Ibid.*, p. 44.

de s'en faire l'écho : « Le songe est l'oracle que tous ces pauvres peuples consultent et écoutent, le prophète qui leur prédit les choses futures [...] ; c'est le maître le plus absolu qu'ils aient. [...] En un mot, le songe fait ici tout et est à vrai dire comme le principal dieu des Hurons<sup>29</sup>. » Il y a dans cette description, comme fréquemment chez Brébeuf, la rencontre d'une perspicacité et d'une cécité : car si le rêve, dans la culture huronne, est d'une certaine façon un *acteur* de la vie individuelle et sociale, il est surtout un *lieu* où se déroulent des scènes aussi importantes et aussi réelles que n'importe quelle autre, et où interviennent des forces considérées comme essentielles, dont découlent par conséquent des prescriptions que tous respectent.

## DIVINATION, GUÉRISON, MIRACLE

Les *Relations* sont pleines de récits qui mettent en opposition les inférences jésuites et huronnes à propos du rapport entre l'effet et sa cause. Brébeuf y consacre de longues pages, s'agissant – côté huron – de la divination, de l'action à distance (les *sorts*), de la guérison des maladies, ou – côté chrétien – de l'efficacité des prières, des prescriptions d'hygiène ou de morale, des lois scientifiques, du baptême et enfin des miracles. Il est remarquable de constater combien l'argumentation de Brébeuf est ambivalente sur ces questions, d'une manière qui lui reste obscure à lui-même, me semble-t-il, et non par hypocrisie ou par casuistique<sup>30</sup>. Il faut réserver le cas, toujours possible, où un rédacteur parisien serait intervenu avant la publication pour surligner, si l'on ose dire, l'argument apologétique.

Le chapitre II de la première partie de la *Relation* de 1636 raconte deux sécheresses extrêmes qui ont eu lieu au pays des Hurons : celle de 1636 et une précédente, que Brébeuf a connue lors de son séjour de 1628. Elles ont l'une et l'autre occasionné une confrontation entre les méthodes opposées des sorciers amérindiens et des jésuites pour faire tomber la pluie après plusieurs mois de manque d'eau. L'impuissance des sorciers est évidemment notée avec emphase par le récit, et en corollaire le succès des interventions des missionnaires, obtenu à la suite d'une neuvaine à saint Ignace et d'offrandes faites au pied de la croix : la pluie se met à tomber dès le lendemain de l'intervention. Mais le plus intéressant dans ces anecdotes ne réside pas dans les conclusions sur la toute-puissance de la Providence, qu'en tire Brébeuf à l'intention de son lectorat dévot, mais dans les discussions qu'il rapporte à propos de la croix de la mission. Un sorcier s'en prend en effet à la croix plantée près de la cabane des pères, dont la couleur rouge, explique-t-il, effraie l'oiseau-tonnerre et dont les bras écartés divisent les

29. *Ibid.*, p. 127.

30. On sait trop que les jésuites se sont attirés fréquemment l'accusation d'équivoque. On pourrait défendre ici même l'opinion du Provincial de Pascal (dont les *Lettres* paraîtront en 1656-1657). Je ne partage pas ses soupçons sur ce dossier, mais le problème mériterait de longues discussions...

nuées chargées d'eau et les éloignent de la région. Convaincus par la démonstration « animiste » du sorcier (qu'on pourrait aussi bien décrire comme symbolique), les anciens du village demandent aux missionnaires d'enlever la croix, ou au moins de la cacher pour un temps, afin que les nuées reviennent et que les blés poussent. Brébeuf rejette l'argument pour deux raisons, l'une d'ordre religieux et l'autre d'ordre météorologique, confrontant la cosmogonie amérindienne à la double rationalité qui l'habite lui-même. Rapportant l'échange des discours dans la délibération du Conseil auquel il participe, il répond au chef qui l'interpelle :

Pour moi, jamais je n'abattraï ni ne cacherai la croix où est mort celui qui est la cause de tous nos biens. Pour vous, si vous la voulez abattre, avisez-y, je ne pourrai vous en empêcher, mais prenez garde qu'en l'abattant vous n'irritiez Dieu et que vous n'accroissiez votre misère. Croyez-vous à cet abuseur ? [...] C'est un ignorant de dire que le tonnerre craint, ce n'est pas un animal mais une exhalaison sèche et embrasée, qui étant enfermée court çà et là pour sortir<sup>31</sup>.

Le jésuite fait appel à deux types de causalité contradictoires dans leur principe : d'une part au symbole de la croix, qu'il présente comme « habité » d'une puissance d'intimidation et, d'autre part, à la théorie des exhalaisons, venue de la météorologie aristotélicienne à travers la science scolastique et encore en honneur au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>.

L'opposition des attributions de cause a des répercussions chez les deux partenaires et aux deux niveaux des interactions. Les Hurons concluent pour leur part que les robes noires possèdent des pouvoirs exceptionnels, qu'ils sont *ondaki* ; et les lecteurs de la *Relation* se persuadent de la bonté de la Providence et de l'efficacité de l'intercession de saint Ignace ou de la Vierge. Peut-être donneront-ils une meilleure obole au moment de la quête pour les missions ; peut-être une jeune fille exaltée entrera-t-elle dans les ordres en demandant d'être envoyée chez les sauvages du Canada... Les anecdotes de ce genre abondent dans les *Relations*, je l'ai dit, et l'ambiguïté des conclusions tirées par les auteurs est toujours perceptible. La guérison des maladies est un autre domaine important, où se teste l'efficacité comparée des étiologies sauvage et chrétienne. Bien plus que les remèdes ordonnés par le sorcier, saint Joseph est excellent pour les femmes enceintes ; une relique de saint Ignace, appliquée opportunément sur une parturiente en difficulté, permet l'accouchement, et surtout garde en vie l'enfant assez longtemps pour qu'on le baptise et pour qu'il aille au paradis... Brébeuf admet les guérisons miraculeuses comme des manifestations d'une cause efficiente qui ne peut être que Dieu, et qui se confond par conséquent avec la cause finale ; mais il écarte et condamne les pratiques autochtones d'intervention à distance comme relevant de la superstition et de l'escroquerie. C'est alors le diable, figure du redoublement et de l'inversion de la cause, qui est invoqué.

31. Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 68.

32. La science du XVII<sup>e</sup> siècle ne connaît pas l'électricité, et explique le tonnerre et l'orage à partir des oppositions entre les « vapeurs » et les « exhalaisons » dans la basse région de l'air.

Dans ces «scènes de la causalité», le lecteur d'aujourd'hui s'étonne que les jésuites puissent opposer de si fortes certitudes aux explications invoquées par les Hurons, à propos de phénomènes inexplicables dans l'état de leurs connaissances scientifiques, tels que sont l'arrivée de la pluie ou la guérison d'un malade. Le recours à une «efficacité magique» n'est pas moindre à ses yeux, dans le cas des guérisons reçues comme miraculeuses, qu'il ne l'est dans les interventions des shamans indigènes. Le lecteur actuel doit tenter de comprendre les pratiques à travers les trous du texte, et malgré les évaluations (dé)negatives qui y dominent. Une lecture attentive, tirant parti des recherches en ethnohistoire, repère des observations utiles livrées au gré des anecdotes, une sorte de «pré-ethnographie» dont certains descripteurs jésuites ont jeté les linéaments en s'appuyant sur leurs besoins de traduction culturelle. Ce ne sont pas les objectifs missiologiques qui importent alors à l'interprétation, leur approbation ou leur condamnation, mais les ressources de connaissance qu'ils ont mobilisées et qui nous sont accessibles dans les textes.

À travers la question de la causalité se nouent certaines matrices d'interculturalité qui restent à l'état de friche dans les contacts entre missionnaires et Amérindiens au XVII<sup>e</sup> siècle, mais qui connaîtront un grand développement dans l'ethnologie. Bien qu'ils aient occulté l'existence de représentations et de classifications indigènes, les descripteurs jésuites ont perçu chez les Hurons certains modes de raisonnement dont ils acceptent la pertinence, pour mieux les opposer à d'autres qu'ils rejettent. Ils ont ainsi mis en place l'opposition entre rationalité et crédulité ou «simplicité», qui recouvre en partie celle qu'ils ont vue entre causalité et animisme. Certes ils ont fermé les voies d'une réflexion étendue sur les possibilités d'action à distance, sur les modes de communication inexploités entre les hommes et des hommes avec la nature, sur la place même de l'homme dans l'ensemble des êtres naturels. Mais ils ont eu l'intuition de formes d'action à distance, d'effet symbolique et de construction holistique du social qui caractérisent les sociétés dites «primitives». Bien souvent, on constate ainsi dans les textes la co-présence d'une pénétration intellectuelle et d'une cécité, comme si les conséquences d'une compréhension ouverte effrayaient les auteurs. Le Malin prend la figure de cet effroi, qui clôt toute velléité interculturelle.

Une telle ambivalence s'explique historiquement, dans le contexte de l'intense renouvellement de la question de la causalité qui marque l'époque baroque et dont les missionnaires jésuites du premier XVII<sup>e</sup> siècle sont contemporains. Cette question est apparente d'abord dans le débat sur la nature de la foi chrétienne : est-elle compatible avec la raison, comme le pense la théologie de la contre-réforme<sup>33</sup>? Ou bien raison et foi relèvent-elles de domaines incommensurables, comme le veulent les philosophes libertins, qui nomment «fables» les récits bibliques, antiques et païens en général? Elle est aussi au cœur de la

33. Voyez Brébeuf lui-même : «Nous prenons de là sujet, quand nous les en jugeons capables, de leur expliquer quelques-uns de nos Mystères et de leur montrer combien ils sont conformes à la raison» (Brébeuf, *Écrits en Huronie*, p. 111).

naissance des sciences modernes avec Galilée et les physiciens, dont les jésuites n'ignorent pas les idées, quoiqu'elles subissent la condamnation de l'Église<sup>34</sup>. Ils admettent en fait que les relations physiques relèvent de lois exprimables mathématiquement, voire, selon Descartes, mécaniquement, donc qu'on doit les extraire du cadre de l'ontologie métaphysique dans lequel l'Église prétendait les conserver, bien qu'ils maintiennent par leur politique « romaine » les positions conservatrices de la théorie des quatre causes.

## EN GUISE DE CONCLUSION

J'apporterai en guise de conclusion provisoire quelques brèves réflexions. En premier lieu, quelle connaissance des autres hommes, de *l'homme autre*, décèlent-on dans ces textes émanant de descripteurs fortement marqués par leur modèle du monde et par leurs objectifs pratiques et spirituels ? Une lecture attentive aux processus et aux échanges me paraît montrer la présence d'une connaissance effective, quoique lacunaire et exprimée au moyen d'instruments inappropriés. Pour traiter cette question à son véritable niveau épistémologique, il faut entreprendre une *double ethnologie* : celle des *producteurs* du discours et celle de ses *objets*, celle des « pré-ethnographes » jésuites et celle des indigènes amérindiens qu'ils décrivent. Une telle recherche rejoint un mouvement présent dans l'ethnologie contemporaine : non pas déconstruire l'anthropologie dans le scepticisme et le relativisme, mais conduire en même temps une double analyse. Il faut peut-être prendre ses distances par rapport au savoir *etic* (la science des structures, la connaissance validée de l'extérieur) pour accéder à une connaissance *emic*, à des savoirs acceptés et pratiqués par les membres de la culture qu'on cherche à décrire – connaissance qui s'accomplit nécessairement dans une science des interactions.

En second lieu, la position équivoque des auteurs des *Relations* à l'égard des cultures amérindiennes peut être mieux comprise en les situant dans le contexte de l'Europe baroque. Si l'on suspend pour un temps les prescriptions dues à leur foi chrétienne, on voit qu'ils admirent certains aspects de cette société amérindienne (le culte des morts, le courage devant les supplices, le goût de la parole et des rites, le sens du merveilleux) et qu'ils en rejettent d'autres (les comportements sexuels, les pratiques de divination, les représentations cosmiques...). Je défendrai la thèse que les situations historiques sont plus ou moins propices à la connaissance de *l'homme autre* que je viens d'évoquer : la culture de l'Europe baroque est une culture ouverte, par son intérêt pour le singulier et le concret, par son attrait pour le merveilleux, par sa préférence pour l'accumulation sans fin et son éloignement des systèmes, par son sens des jeux narratifs, par l'emprise qu'elle donne à l'extase mystique et à la vision des autres mondes. Il est évident

---

34. Rappelons que le procès de Galilée à Rome a lieu en 1633, à la suite de la publication du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Les membres de la Compagnie de Jésus sont parfaitement au courant de ces questions scientifiques.

que cette proposition a des limites qu'on perçoit sans peine chez les missionnaires jésuites.

Enfin, les scènes de la causalité que nous avons analysées dans les textes de Jean de Brébeuf ont été l'objet de très nombreuses reprises dans les *Relations* ultérieures. Les qualités de la *Relation* de 1636, aussi bien rhétoriques que d'observation, lui ont sans doute conféré un rôle de modèle ; mais aussi les situations missionnaires se sont répétées durant une partie du siècle, quoique des bouleversements historiques soient intervenus dans les luttes entre les empires coloniaux et se soient répercutées dans les rivalités entre les nations amérindiennes<sup>35</sup>. Les scènes de la causalité, augmentées de quelques scènes types (guérisons, intercessions, baptêmes, conversions, histoires de sorciers...), ont constitué une sorte de topique des interactions, reprises par reflets et variations (autre caractéristique du baroque). Elles se sont transformées en *exempla* qui n'ont plus eu bientôt qu'une valeur de persuasion au niveau 2, dans la rhétorique dévote. Les logiques missionnaires ne font plus dès lors que se conforter elles-mêmes. Les parties américaines des *Lettres édifiantes et curieuses* du XVIII<sup>e</sup> siècle sont largement entachées de ce défaut : elles font de la vieille et vaste curiosité baroque le prétexte d'une édification souvent artificielle<sup>36</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources

- BRÉBEUF, Jean de, *Écrits en Huronie*, présentation de Gilles Thérien, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1999.
- CAMPEAU, Lucien, s.j., *Monumenta Novae Franciae*, Rome et Montréal, Institutum Historicum Soc. Jesu (IHSI) et Bellarmin, 1967-2003.
- CHARLEVOIX, François-Xavier, *Journal d'un voyage... dans l'Amérique septentrionale* [1744], édition critique par Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.
- LAHONTAN, *Œuvres complètes*, édition critique par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990.
- LE JEUNE, Paul, *Un Français au pays des « bestes sauvages » (1634)*, édition préparée par Alain Beaulieu, Marseille et Montréal, Agone et Comeau et Nadeau, 1999.
- THWAITES, Reuben G., éd., *The Jesuit Relations and Allied Documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Burrows, 73 vol., 1896-1901.

35. Outre l'ouvrage de Richard White mentionné ci-dessus, voir l'étude récente de Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery et Paris, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

36. Voir Adrien Paschoud, *Le monde amérindien au miroir des « Lettres édifiantes et curieuses »*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008.

## Études

- BLANCKAERT, Claude et autres, *Naissance de l'ethnologie ? : anthropologie et missions en Amérique, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1985.
- CALAME, Claude, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*, Lausanne, Payot, 1996.
- , *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 2000.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery et Paris, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- MOTSCH, Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery et Paris, Septentrion et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001.
- PASCHOUD, Adrien, *Le monde amérindien au miroir des «Lettres édifiantes et curieuses»*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008.
- REICHLER, Claude, « Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation jésuite de la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle », *L'Homme*, n° 164, nov.-déc. 2002, p. 37-55.
- , « Un corpus pré-ethnographique : les Relations jésuites de la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle (résumé de quatre conférences données comme directeur d'études invité) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, t. 111 (2002-2003), p. 325-328.
- TRIGGER, Bruce G., *Les Enfants d'Aataensic : l'histoire du peuple huron*, Montréal, Libre Expression, 1991 [1976].
- WHITE Richard, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.